

**CORPO ABERTO: NOTAS SOBRE O ENCONTRO ENTRE
GÊNERO, DISCURSO RELIGIOSO E CIENTÍFICO EM UM
TERREIRO DE UMBANDA ESOTÉRICA EM BELO HORIZONTE**

Bianca Zacarias França¹

INTRODUÇÃO

Muitos contextos religiosos de matriz afro e afro-indígenas, como o Candomblé e o culto a Egum, apresentam uma divisão sexual das atividades rituais ou uma regulação, pela diferença de gênero, ao acesso às várias dimensões do conhecimento religioso e da identidade do grupo (Caputo, 2012; Silva, 2006). Na Umbanda, e mais especificamente no Templo Universalista e Espiritualista Solar – TUÉS – terreiro de Umbanda Esotérica sediado na cidade de Belo Horizonte, parceiro dessa pesquisa e onde o trabalho de campo se desenvolveu, compondo uma etnografia mais ampla que resultou em minha dissertação de mestrado², a particularidade é que essas diferenças sexuais e de gênero pertinentes à religiosidade dessa doutrina se valem de argumentos com inspirações científicas para explicar ou justificar seus fundamentos. Assim, nesse artigo, mostraremos como uma cosmologia tão múltipla e genderizada, considerando um

¹ Doutoranda em Antropologia Social (Universidade Federal de Minas Gerais). <http://lattes.cnpq.br/5432359677776795>. <https://orcid.org/0000-0002-2376-368X>. biancazfranca@hotmail.com. Endereço para correspondência: Rua Piatá, 19, Santa Maria, Belo Horizonte, MG, Brasil. CEP: 30525-320. Telefone: Não informado.

²O presente trabalho é resultado de minha pesquisa de mestrado (FRANÇA, 2021) realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – (CAPES) Brasil – Código de Financiamento 001.



entendimento nativo sobre gênero, influencia a composição e a topologia de forças de *corpos-territórios* (Damasceno, 2017), como o próprio terreiro e o corpo da *pessoa umbandista*. Esses *corpos-territórios* assumem diferentes formas e

podem ser o corpo humano, território a ser *habitado* pelas entidades; podem ser assentamentos, árvores, otás, altares, etc. O próprio terreiro é um *corpo-território*, um corpo expandido a ser habitado por outros *corpos-territórios*' (Damasceno, 2017, p. 14).

O terreiro, como nos alerta Bastide (2001), é um cosmograma, refletindo o modo como essa comunidade entende o mundo. Dessa forma, a ideia de um *Deus Uno Solar* e *Andrógeno*, polarizado em *feminino* e *masculino*, está materializada no corpo e na maneira como o terreiro e a *corrente* se organizam. Nesse contexto ritual, as mulheres são entendidas, por natureza, como *seres lunares*, ou seja, os atributos femininos estão intimamente relacionados ao aspecto reprodutivo/menstrual, que possui similaridades com o ciclo de revolução de 28 dias da lua. A passividade, a natureza, as emoções, o negativo, a imaginação, a vaidade, que são características tidas como femininas, se opõe ao ativo, ao espiritual, ao racional, ao positivo e ao estável, que são propriedades ligadas ao *princípio masculino solar* base dessa doutrina religiosa. O corpo *feminino*, que menstrua, lidando com a vida e a morte, é cercado de cuidados e tabus por ser um aspecto tão perigoso, poderoso e limiar. Entretanto, mesmo com as pertinentes críticas feministas referentes às essencializações que cercam a *feminilidade* e a *masculinidade*, o terreiro nos mostra o quanto essa binaridade pode ser profundamente múltipla em um contexto das religiosidades de matriz afro.

A PESQUISADORA-CAMBONA: AFETAÇÃO COMO PILAR DO TRABALHO ETNOGRÁFICO

Sou membra do TUÉS desde 2014, compondo a corrente mediúnica deste terreiro que foi criado no dia 13 de maio de 2009 por seu líder espiritual com o apoio de sua família, na região central de Belo Horizonte. Concomitantemente, nesse mesmo período, ingressei no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG – e no Programa de Educação Tutorial – PET. Dessa forma, entendo que a umbandista e a pesquisadora emergiram na mesma época, como fruto dessa conexão parcial, para me valer da ferramenta analítica de Strathern (2004), entre terreiro e academia. Em ambos os casos, como iniciada e como pesquisadora, só se entra pouco a pouco (Barbosa Neto, 2012b, p. 19; Bastide, 2001, p. 25). Não por acaso, o terreiro também se tornou meu parceiro de pesquisa para a feitura da minha monografia e da minha dissertação, já no mestrado de antropologia.

Conto aqui de forma sucinta sobre essa trajetória de quase sete anos de pesquisa com, diante e *como* o terreiro para mostrar minha posição no campo, seguindo a ideia de responsabilização, saberes localizados e objetividade feminista de Haraway (1995). Assim como a autora e diversos outros nomes da epistemologia feminista, entendo a inseparabilidade da razão e da emoção, da produção/feitura de conhecimento e das experiências pessoais. Com isso, o que me propus a fazer foi mais do que uma observação participante malonowskiana realizada por um sujeito apartado do objeto, que vê sem ser visto e classifica sem ser classificado (Haraway, 1995). A busca foi na direção do ser afetado – dimensão do trabalho de campo considerada a principal por Fravet-Saada (2005), considerando meu próprio lugar na experiência e me permitindo ser afetada pelas forças que agiam sobre meus parceiros e parceiras de pesquisa. Portanto, o esforço é por valorizar as falas de médiuns e entidades espirituais, que não são representações, textos ou símbolos. Além de dialogar com as teorias

nativas, entendendo essas pessoas e guias como pensadores de uma ontologia e *epistemologia umbandista*, que é reflexiva, complexa e não apenas “boa para pensar”. Nesse sentido, de acordo com Brito (2017, p175), essa epistemologia se forma por meio de um “sistema de conceitos, técnicas, metodologias e práticas – intelectuais, corporais e experienciais – construídos, aprendidos e transmitidos dentro de uma casa de Umbanda”. Dessa maneira, “temos tudo a ganhar se adotarmos uma perspectiva analítica que não ‘desrealiza’ os efeitos e produtos da possessão para os seus praticantes, mas que, ao contrário, aceita a condição de agentes que os religiosos atribuem aos seus santos e entidades” (Birman, 2005, p. 404).

O “ser afetado” justamente escapa a representação, por ser uma experiência de campo e de texto (Barbosa Neto, 2012a, p. 239). Portanto, a pesquisa, nesse contexto religioso, foi um convite a participação e ao “catar folhas” (Goldman, 2005), aprendendo com o terreiro como se aprende e reconhecendo que tanto o aprendizado antropológico quanto o iniciático – domínio dos orixás – são algo que demandam tempo. “A participação que as religiões afro-brasileiras prescrevem aos seus membros como forma de absorção lenta dos seus valores é, portanto, muito próxima da metodologia do trabalho etnográfico” (Silva, 2006, p. 71). Sendo uma *pesquisadora combona* (Simas & Rufino, 2018), o meu lugar era o da mediação, nos termos de Latour (2005), assumindo transformações, traduções e traições criativas próprias dessa posição parcial. No Templo, o *cambono*/ a *cambona* limpa o salão, zela pelos médiuns que estão incorporados, auxilia os guias e os consulentes, é tradutor das consultas espirituais, ou seja,

O cambono é aquele que se permite afetar pelo outro e atua em função do outro. No desempenho de suas atividades, participa ativamente das dinâmicas de produção e circulação de saberes. Assim, o cambono é aquele que opera, na interlocução, com todas as atividades que precedem os fazeres/saberes necessários para as aberturas de caminhos (Simas & Rufino, 2018, p. 36).

Somando-se a isso, as principais formas de registro, além do caderno de campo, que se assemelhava muito a um grimório³, realizei entrevistas semi-estruturadas e a gravação, com a autorização da comunidade, de algumas *prédicas* (palestras que precedem os rituais) e muitas conversas informais, cotidianas, discursos espontâneos entre a fila do banheiro para a troca de uniformes, arrumação da cantina e nos dias de limpeza do terreiro que contribuíram para a feitura desse trabalho. “O ritual é um elemento (o mais espetacular, mas não o único)” (Fravet-Sadaa, 2005, p. 161).

SOLARES E LUNARES: UMA COMPOSIÇÃO DE FORÇAS

O terreiro é, como nos diz Bastide (2001, p. 85), ao citar Froebenius, um reflexo do cosmos. Se para fazer tal afirmação o autor tinha em vista a filosofia iorubá, a qual compreende que tudo que está em cima é como o que está em baixo, no TUÉS, esse mesmo entendimento é expresso pelo chamado “princípio da correspondência” presente nas leis herméticas: “*o que está em cima é como o que está embaixo. O que está dentro é como o que está fora*”. Então, da mesma forma, o corpo também é, assim como o terreiro, um microcosmos e guarda uma correspondência com o Templo. Nas palavras do iniciado Ot., “*Todas as pessoas da casa constituem um Templo*”.

As leis herméticas, como o princípio da correspondência, são uma herança do hermetismo e da teosofia da russa Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), considerada o maior expoente do esoterismo moderno e que influenciou grandemente a Umbanda Esotérica (Cordovil & Castro, 2018). Os quatorze tratados do *Corpus Hermeticum* escrito por Hermes Trimegisto na província romana do Egito e traduzidos, em Florença, por Marsílio Ficino (1443-1499) são apontados como um marco basilar em várias doutrinas esotéricas, como cabala

³ Cadernos de registro pessoal de cada magista sobre conhecimentos mágicos, procedimentos rituais, significados de símbolos esotéricos e propriedade de certos materiais e instrumentos, cristais, plantas, ervas, fases da lua.

cristã, o judaísmo esotérico, a filosofia perennis, paracelcismo, Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, Maçonaria, Rosacruz, Daime, Espiritismo... (Peixoto, 2015, p. 8). Ficino, sobre os tratados, afirmava que a magia hermética

se fundamentava sobre a correspondência entre os elementos, as partes do corpo humano, os astros e as imagens simbólicas, associando aos antigos deuses as verdades desveladas pela Revelação. Este ponto de vista tornava legítimo o uso de talismãs, bem como as práticas alquimistas, ou ainda os recursos à astrologia (Laurant, 1995, p. 31).

Nesse sentido, a forma como esses umbandistas entendem como Deus se apresenta no mundo, uma vez que o que está em cima é como o que está em baixo, influencia também a maneira como o terreiro se organiza e a noção de pessoa e corpo nessa comunidade. Isso, considerando uma cosmologia *afro-universalista* e confluyente (Santos, 2015), na qual nem tudo que se ajunta se mistura, mas permite encontros com religiosidades orientais – como o Hinduísmo, Taoísmo, Budismo – Cabala, Cristianismo, Ocultismo, Ifá, astrologia, oráculos – como tarô, quirologia e oponifá, sociedades antiquíssimas como a Atlântida e Lemúria e os conceitos de genealogia das raças, rondas cósmicas (cada 2.100 anos) de Helena Petrovna Bavatsky. Essa percepção permeada por conceitos teosóficos e esotéricos de que as origens da Umbanda estavam atreladas à sociedade antigas não é algo novo nem restrito à linha da Umbanda Esotérica. Nas décadas de 1900 a 1940, alguns pais e mães-de-santo, como Zélio Fernandino de Moraes – considerado por algumas linhas da Umbanda o principal nome da institucionalização da religião, apesar de seu título de “pai fundador” ser questionado por alguns estudiosos e adeptos (Giumbelli, 2002) – afirmavam que a Umbanda estava ligada a religiosidades orientais, ao Ocultismo, à Numerologia Egípcia, aos Vedas, à Rosacruz, ao Hinduísmo e ao Hermetismo (Peixoto, 2015, p. 41). O médium Diamantino Coelho Fernandes (1942), por exemplo, durante uma fala no considerado *1º Congresso de Espiritismo de Umbanda*, organizado em 1941 pela *Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro*, fundada por Zélio

Fernandino, fez referência ao *Bhagavad Gita*⁴ e *As Doutrinas Esotéricas das Filosofias e Religiões da Índia* de Yogi Ramacharaka (Peixoto, 2015, p. 42-44). Para esse segmento umbandista, a palavra “Umbanda” seria derivada do sânscrito, o que demonstraria o contato de africanos e hindus e faria da Umbanda uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos (Morais, 2010, p. 44).

Assim, de acordo com o sacerdote do TUÉS as ritualísticas do Templo eram uma herança Atlante de um *rito solar* que data de 10 à 15 mil anos atrás. A esse contexto antiquíssimo, é atribuída a origem indígena da humanidade, vinculada ao tronco Tupi, e ao surgimento do *Aumbandan* ou *conhecimento integrado*, que une todos os saberes esotéricos com ‘s’(saberes iniciáticos) e saberes exotéricos com ‘x’(públicos e acadêmicos). Dessa maneira, considerando os sete graus que compõe o processo de iniciação na Umbanda Esotérica, o último nível envolveria o *Aumbandan*, a *Proto-Síntese Cósmica*, ou seja, a ciência das ciências, a união de todo o conhecimento humano, que é filosofia, religião, artes, ciência, sem ser nenhuma desses de forma separada. De acordo com a comunidade do TUÉS, *Aumbandan* significa “conjunto das Leis de Deus” e não se restringe apenas a Umbanda, mas a contem, assim como o hinduísmo, o taoísmo, o cristianismo, o hermetismo...

Diante de uma cosmovisão tão múltipla e com um caráter ‘politeísta intensivo’ (Barbosa Neto, 2012b), o gênero, que, para o grupo, também é um dos princípios herméticos, está, nesse entendimento, em seu princípio feminino e masculino, presente em tudo o que existe no mundo. Isso faz com que os orixás se apresentem em polaridades feminina e masculina (Xangô e Iansã, Ogum e Obá, Oxalá e Odudua...), assim como a oposição dual entre o sol e a lua, a direita e a esquerda, o calor e o frio, a razão e a emoção, o ativo e o passivo, o positivo e o

⁴ Bhagavad Gita é um texto contido no livro Mahabarata que narra um diálogo entre Krishna, a entidade suprema do Universo para os hindus, e Arjuna, um príncipe. Carrega os princípios que regem os conhecimentos védicos.

negativo, o ouro e a prata... Nesse sentido, como me explicou o sacerdote do terreiro, se afirmar como um Templo que segue *ritos solares* implica no culto ao princípio espiritual-masculino representado pelo sol e no entendimento de que Deus é uno e, ao mesmo tempo, dual. Portanto, a deidade suprema seria feminina e masculina, sol/Guaracy e lua/Yacy, ou seja, o Grande Andrógeno, o Deus Pai e Mãe sem gênero.

Nas conversas no Templo, o oposto simétrico aos valores *solares* seriam as ditas religiões lunares, como a Wicca, por exemplo, cujos adeptos são considerados adoradores do princípio feminino, da matéria, da natureza. Entenderiam, então, Deus a partir de uma perspectiva em que esses polos, feminino e masculino, estão desconectados, existindo um Deus e uma Deusa separados. Com isso, se, na Umbanda, o sol, o masculino e o espírito são elementos primordiais, na Wicca, seriam a lua, o feminino e a matéria.

Tanto a Wicca quanto a Umbanda Esotérica surgiram na década de 1950. A primeira tem origens na Inglaterra como uma religião neopagã iniciada por Gerald Gardner – declarado bruxo vinculado a uma ordem do antigo paganismo europeu (Cordovil, 2016; Hutton, 1995; Adler, 2006; Guerriero, 2006). Em terras brasileiras, essa religião ganha destaque na década de 1980, se sistematizado como culto à Deusa (sagrado feminino) - refletida na natureza e nas fases da lua, através dos festivais chamados de *Esbaths* – e ao Deus – sagrado masculino materializado nas mudanças de estação ligadas ao seu ciclo cosmológico de nascimento e morte e celebrado durante os *Sabaths* (Cordovil, 2016, p. 125). A união sexual do Deus identificado com o sol e da Deusa identificada com a lua originou, para os wiccanos, tudo o que existe, mostrando também que tudo nasce e retorna à Deusa, tida como fonte primeva da criação e responsável inclusive pela manifestação do Deus, que é seu filho e consorte (Prieto, 2012; Cordovil, 2015). Essa doutrina está inserida em movimentos mais amplos conhecidos como espiritualidades femininas e religiões da Deusa. Estes estão

ligados à ideia de um matriarcado pré-histórico, à contracultura dos anos 1960 e ao feminismo. Com isso, haveria a valorização de experiências corporais femininas, como a gravidez e a menstruação, além da luta contra o patriarcado (Cordovil, 2016). Inclusive, na vertente Diânica da Wicca, há a interdição da iniciação masculina (Cordovil, 2016, p. 126).

Já a Umbanda Esotérica e a *Primeira Escola Iniciática da Corrente Astral do Aumbandan* surgiram em 1956, com o pernambucano Woodrow Wilson da Matta e Silva, cujo nome iniciático era mestre Yapacani. Para Pai Matta, o sacerdócio seria algo naturalmente masculino, conferindo um lugar de auxiliar às mulheres por serem seres ciclotímicos e *lunares*, ou seja, o comportamento feminino estaria intimamente relacionados ao aspecto reprodutivo/menstrual, que possui similaridades com o ciclo de revolução de 28 dias da lua. A passividade, a natureza, as emoções, o negativo, a imaginação, a vaidade, que são características tidas como feminina, se opõem ao ativo, ao espiritual, ao racional, ao positivo e ao estável, que são propriedades ligadas ao *princípio masculino solar* base dessa doutrina religiosa. Em *Umbanda e o Poder da mediunidade*, o líder umbandista afirma que o direito de trabalho magístico caberia ao homem por esse já ter nascido preparado espiritualmente pelo *astral*, ter maior qualidade energética de seu sistema nervoso e não estar sujeito às fases da lua (Matta e Silva, 2011, p. 105). Nessa mesma obra, o médium aponta que enxergar o mundo, considerando a existência de forças masculinas e femininas, também é algo que existe em outros contextos religiosos, como no Candomblé, no qual orixás e ancestrais divinizados – os Irùnmalès – são classificados em divindades funfun à direita, sendo essas entidades masculinas com poder genitor, e divindades femininas à esquerda.

Essa relação de forças, no TUÉS, é algo materializado no corpo, estado, entretanto, ao contrário do que pode sugerir uma primeira impressão em relação às colocações de Pai Matta, além do que entendemos por sexo biológico ou

orientação sexual. Penso que o caso aqui seja, então, o de uma orientação energética, uma vez que, mesmo havendo uma predominância, de forma geral, da *energia feminina/elétrica/passiva/negativa/lunar* em mulheres e da *energia masculina/eletromagnética/ativa/positiva/solar* em homens, ambos possuem as duas polaridades em seu corpo. Toda pessoa, nas palavras do iniciado Ot., seria dividida simetricamente entre um lado esquerdo *feminino/elétrico* e um lado direito *masculino/eletromagnético*, considerando que essa composição energética faz alusão a um passado andrógono, onde todos éramos duais como o *Deus Uno Solar*. Além disso, a essência espiritual que habita o corpo pode ser divergente em relação ao seu organismo, ou seja, também há a possibilidade, por exemplo, que um ser feminino ocupe um corpo masculino. Tudo irá depender enfim da composição estabelecida elo conjunto ser-corpo. Mas, certamente, o ser que tem em seu corpo uma correspondência energética com sua natureza potencializará as qualidades que cabem aquela polaridade. Assim, um ser feminino em um corpo feminino compõe com essa força e apresenta características como amor e compaixão, tidas como aspectos da natureza feminina. Esse ser-corpo *feminino/passivo*, que vai além da categoria “mulher”, possui um maior campo de atuação mediúnico do que o ser-corpo *masculino/ativo*, podendo transitar entre níveis energéticos densos e sutis. O *feminino*, de maneira expansiva, teria o poder de sentir e o *masculino*, como forma limitada de atuação, teria o poder de pensar. De acordo com Ot., é por isso que “*a mulher é a chave da Umbanda... o Universo em si é totalmente passivo, o planeta tem energia passiva, a água é uma energia passiva... porque sem energia passiva não se faz nada*”. Ademais, uma diferença que pode ser percebida entre os corpos é que o corpo com predominância de *energia feminina/elétrica* rotaciona no sentido anti-horário e aquele mais *masculino/eletromagnético* gira para o sentido horário. A grande busca espiritual é manter essas duas energias igualadas e em equilíbrio, transcendendo, dessa maneira, o que entendemos por homem e mulher. Sobre isso, o médium Ot. pontua que

A diferença é puramente energética. Um vibra ou na energia passiva ou na energia ativa independente da forma que o corpo dele se manifesta fisicamente. Nós éramos por natureza andrógenos na Atlântida Antiga, os Lemurianos... no continente de Mu. Houve essa cisão. Nosso corpo é dividido simetricamente: metade do meu corpo eletromagnetismo, metade do meu corpo elétrico. O que inverte é a rotação. Um rotaciona pensamento por segundo no sentido horário e o outro corpo feminino rota em sentido anti horário... nossa busca constante é manter essas energias igualadas. O ser andrógeno sai dessa visão cartesiana, fechada de homem e mulher, feminino e masculino, macho e fêmea. (Ot., TUÉS, jul.2017)

Com isso, essa percepção nativa sobre a corporeidade se aproxima ao que ao chamado modelo do sexo único, apresentado pelo historiador Thomas Laqueur (2001) como um entendimento em um período pré-iluminista. Desse modo, pelo menos dois gêneros corresponderiam a apenas um sexo, os limites entre masculino e feminino seriam de grau e não de espécie e os órgãos sexuais seriam apenas um sinal entre muitos, existindo inclusive uma correspondência entre as estruturas: “a vagina era vista como um pênis interno, os lábios como prepúcio, o útero como escroto e os ovários como testículos” (Laqueur, 1992, p. 16-17). Essa visão guarda similaridades com o que nos foi apresentado no terreiro e, de acordo com o sacerdote do Templo, esse seria um indicio de nosso passado andrógeno.

Essa ideia de gênero à luz do próprio terreiro também pode ser relacionada ao que Marilyn Strathern (1988) chamou de pessoa fractal, considerando seu aspecto contextual e relacional, ao pesquisar a iniciação masculina na Papua Nova Guiné. Considerando esse processo de socialização, o gênero feminino ou

masculino não estaria nas pessoas, mas na relação que estabelecem, sendo a masculinidade ou feminilidade total algo transitório. Ou seja, uma pessoa de um sexo contem o seu oposto em si.

GÊNERO COMO ORGANIZADOR RITUAL

Se tudo o que está em cima, é como o que está embaixo e o corpo, assim como Deus, é dual, também o é o terreiro, porque, como nos diz Barbosa Neto (2012b) e Johnson (2002), há uma correlação entre o corpo do iniciado e o próprio templo. Como me explicou o sacerdote do Templo, “*tudo na Umbanda tem uma conotação sexual em princípio*” e, por isso, as *polaridades feminina e masculina* são tão centrais na organização ritual e na arquitetura do terreiro. O *congá* (altar), por exemplo, foi construído voltado para o ponto cardeal leste, onde nasce o sol (*princípio masculino-espiritual*) e onde está o oriente. Sobre o lado esquerdo do altar eram colocados itens que faziam referência à energia e aos órgãos reprodutores *femininos*, como uma grande concha com sua abertura virada para cima, lembrando a estética de uma vulva. Do lado direito (*masculino*), foram posicionados objetos com formato fálico, a exemplo de uma concha afunilada, um cristal de quartzo lilás e flores com pendões. Além disso, também existia uma tigela tibetana cantante com um bastão utilizado para tocá-la, remetendo, como nos explicou o sacerdote, a união sexual primordial entre *feminino* e *masculino*. Durante os *ritos*, as médiuns se posicionavam do lado *esquerdo* e os médiuns do lado *direito*, fazendo com que, a partir desses polos *feminino/elétrico/negativo/passivo* e *masculino/eletrômagnético/positivo/ativo*, se instaurasse, no terreiro, uma *corrente*. Como em uma espécie de bateria, cuja engrenagem é o próprio corpo dos médiuns, essas energias *elétrica* e *eletrômagnética* circulam pelo Templo até culminarem na *tronqueira* ou *casa de*

*força dos exus*⁵, que fica na parte mais externa da casa e funciona como um fio terra para *descarregar* no solo todas as energias.

Para Cordovil e Castro (2018, p. 176), “nomenclaturas da física mecânica e do eletromagnetismo como “polos magnéticos positivo e negativo”, “imantação”, “polo emissor e receptor”, “fluxo de corrente” e o termo “irradiar” têm bastante relevância para a teosofia de Helena Blavatsky, que tem na ciência, na filosofia e na religião suas bases. Esses conceitos também são importantes para o Espiritismo de Allan Kardec e seu conceito da *lei de ação e reação* e para Matta e Silva e Francisco Rivas Neto – autores umbandistas.

CORPO ABERTO E OS TABUS MENSTRUAIS

Nesse contexto existem restrições rituais pertinentes tanto aos homens quanto as mulheres: esses só podem ser chefes de terreiro enquanto tiverem capacidade erétil e essas, no caso do TUÉS, não podem trabalhar incorporadas durante o período menstrual, também chamado de *corpo aberto*. O homem sem ereção estaria, de certa forma, mais afastado do *polo masculino* e a mulher na menopausa estaria mais afastada do *polo feminino*. Em muitos terreiros, apenas mulheres com mais idade assumem cargos sacerdotais, porque, como registrou Birman (1995), ao pesquisar o Candomblé e a Umbanda no Rio de Janeiro, essas seriam consideradas “mais masculinas” devido à ausência da menstruação.

Estar de *corpo aberto*, como me explicou Ot., implica em um período de limpeza em que os *corpos energéticos* da mulher estariam abertos e jorrando *energia ectoplasmática*, o que faz do sangue *energia elétrica feminina* condensada. O *ectoplasma*, como uma substância material-espiritual, seria uma espécie de *mana* ou fluido vital liberado pelas células e que “assegura a estruturação de todos os

⁵ A *casa de força* ou *troqueira* é um ponto assentamento da força de exu e pomba-gira. Em geral, essa estrutura se localiza na parte mais externa dos terreiros e é um fundamento de proteção física e espiritual para os templos.

organismos e possibilita a conexão entre os mundos e corpos físico e espiritual, bem como a comunicação e a atuação dos espíritos na matéria física terrena” (Chiesa, 2014, p. 1). O sangue menstrual é considerado, nessa comunidade, um dos elementos de *magia negativa* por ser atrator de seres trevosos e vampíricos, fazendo com que, aparentemente, o *baixo astral* esteja justamente em participação com a ausência de luz solar e a proximidade com a lua e seus ciclos, ou seja, a noite, o escuro, o inverno, a mulher, o sangue menstrual. As mulheres como *seres lunares* por excelência seriam cíclicas, como a própria natureza, e regidas por mudanças hormonais, comportamentais relacionadas às suas regras e, por isso, mais instáveis e carentes, o que, no terreiro, é apresentado como algo cientificamente comprovado. A grande diferença entre homens e mulheres seria a presença da próstata, considerada um importante elemento magístico, a materialização da *energia ativa* e do poder criador da energia sexual que fecunda. A tensão pré-menstrual também afetaria as funções mediúnicas e psíquicas femininas, o que desestabilizaria momentaneamente a linearidade do sistema nervoso e, nas palavras do iniciado Ot., o corpo, no período das regras,

se sente triste. É como o inverno. A natureza cria a primavera. Cria o verão para frutificar, alimentar os animais. Só que chega um processo que ela se auto debilita... as paredes do útero sendo cortadas, sendo jogado para fora todos os lóbulos que foram gerados... para você se reestabelecer. (Ot., TUÉS, jul.2017)

Algumas diferenças, físicas, mentais, hormonais, emocionais e energéticas eram consideradas por Matta e Silva para restringir a atuação feminina em alguns trabalhos espirituais como, por exemplo, riscar determinados pontos (sinal gráfico feito por médiuns e entidades). Nesse sentido, Pai Matta, escreveu diversos livros baseados em etnografias do século XX – Nina Rodrigues, Roger Bastide, Manoel Querino, Waldemar Bento, Donald Piersom, Gilberto Freire

(Oliveira, 2017) – autores teosóficos e conceitos de uma ciência iluminista moderna. Essas obras, que são usadas no TUÉS como manuais da boa prática umbandista, consideram, por exemplo, o fato de o cérebro feminino funcionar de uma forma diferente da do masculino. As mulheres, portanto, são entendidas como a parte negativa, úmida, esquerda, lunar e sem poder criador. Elas, segundo Pai Matta, liberariam, através do suor e do sangue menstrual, uma toxina chamada de *menotoxina* – substância responsável pelos efeitos nocivos das regras. Esse termo (*menotoxina*) foi cunhado em 1920 pelo Dr. Béla Schick, após dizer que flores que entraram em contato com o manuseio de uma enfermeira menstruada murchavam mais depressa (Druet, 2007). Em 1952, Olive e George Smith, pesquisadores da Universidade de Harvard e pioneiros nos estudos de ginecologia, fizeram um experimento constatando que o sangue menstrual injetado em uma cultura de bactérias teria matado esses microrganismos devido à *menotoxina*. Muitos dos escritos, ensinamentos e fundamentos de Pai Matta são colocados em perspectiva pela comunidade do terreiro, considerando-o como um escritor de seu tempo e imbricado em crenças datadas. Afirmam que o ancestral ilustre, na prática, não se opunha à iniciação feminina, mas que tinha o intuito de alertar para a importância de se respeitar os tabus menstruais dentro dos terreiros.

No TUÉS, quando estão de *corpo aberto*, as médiuns não devem *incorporar* em *ritos públicos*, como medida de proteção para ela e para a *corrente*, o que não é uma questão para os *ritos internos*. Além disso, devem evitar lidar com procedimentos litúrgicos ou objetos sagrados, encostar diretamente nos banhos rituais ou alimentos ao prepará-los. Homens e mulheres são orientados a não terem seus cabelos cortados por pessoas menstruadas e as médiuns com cargos sacerdotais não devem riscar determinados *pontos* (sinais gráficos das entidades) exclusivos para lideranças masculinas nem encostar diretamente no *chakra coronário* – *ori* ou cabeça – ao iniciar uma pessoa na religião,

dependendo, para essas e outras práticas, de um auxiliar homem para cumprir tais funções rituais.

Esse tabu também é recorrente em outros terreiros de Umbanda e Candomblé em que o *corpo aberto* também pode ser chamado de *estar de bagé*, que, segundo Napoleão (2011, p. 58), em iorubá, significa “estragar; apodrecer; ruim; mofar, azedar”. O sangue, reconhecido veículo de axé, está associado, dessa forma, nesse período das regras, a algo que requer cuidados, pois é, ao mesmo tempo, vida e morte de um gestação que não vingou. De fato, esse estado afasta as mulheres dos afazeres, do espaço ritual, demandando um comportamento diferenciado, podendo ser interdita a presença feminina no *peji*, no *xirê*, nas *giras*, na preparação de alimentos rituais ou às mulheres também pode ser vetado o uso de guias (colares rituais) e o toque do atabaque (Gama, 2009; Lépine, 2004; Rocha, 2018; Melo & Canto, 2007). Sobre isso, Bastide (2001, p. 147) pontua que, no Candomblé Baiano, *estando de bagé*,

A iabassê não pode cozinhar os pratos das divindades quando está menstruada; a iaô não poderá, também, ser possuída enquanto estiver nesse estado e, se alguma mulher menstruada penetra no santuário no decorrer da festa, imediatamente os tambores desafinam; finalmente, as iniciadas não chegam ao grau supremo de ialorixá senão quando, segundo a expressão popular, tornaram-se homens”, isto é, depois da menopausa.

Além disso, de acordo com Barbosa Neto (2012b, p. 198), o sangue menstrual, no Batuque do Rio Grande do Sul, onde pesquisou, é também um importante elemento da *feiticeira*, pois

O sangue menstrual é o avesso do sangue sacrificial: enquanto este último aproxima os orixás, o primeiro os afasta, ou então os aproxima perigosamente, podendo despertar-lhes a fúria. Ambos, no entanto, podem ser usados em rituais de feitiçaria, mas em operações diversas.

Contudo, nas palavras do iniciado Ot., o período menstrual, também é fonte de poder feminino, uma vez que a mulher pode gerar “*uma bomba nuclear de energia sobre o que toca*”, podendo potencializar sua ação no mundo. Em seu exemplo hipotético, a médium poderia ser capaz de neutralizar “*uma pedra que está magnetizada há mais de 8 anos*”. Dessa forma, podemos perceber que esses *seres lunares* estão em um limiar entre o perigo e o poder (Douglas, 1976) e onde está a vulnerabilidade também está a força (Barbosa Neto, 2012b, p. 267). Sabendo disso, foi que, em 2016, a *mãe pequena*⁶ da casa, a médium A.P. fundou um grupo, com inspiração xamânica e dos “círculos de mulheres” wiccanos, destinado às médiuns e às frequentadoras do TUÉS. Nos encontros semestrais, entorno de um altar temporário com flores, oráculos, velas, cristais, instrumentos musicais, as presentes, dançam, cantam, compartilham suas histórias de vida, experiências familiares, amorosas, traumáticas e violentas. Em uma entrevista no ano de 2021, A.P. afirmou a importância da energia feminina para manter, dar equilíbrio e sustentação aos trabalhos espirituais e a casa, dizendo que “*se tivermos equilibradas, a gente equilibra todo o terreiro*”. Ou seja, mesmo sendo um terreiro *solar*, por ter uma grande membresia feminina, a energia lunar também está contida ali.

Isso foi algo também salientado pela Pomba-gira Macangira, guia espiritual do chefe da casa, em um *rito de desenvolvimento mediúnico*, no dia 31 de outubro de 2019, ao dizer que o futuro do mundo será feminino e que, por isso, estavam nascendo um maior número de meninas do que de meninos. A Guardiã ainda declarou que os homens poderiam até ter a *força ativa*, mas apenas o corpo

⁶ Mãe pequena ou pai pequeno, nos terreiros de Umbanda e Candomblé, são termos hierárquicos para designar os imediatos aos líderes espirituais, que os auxiliam nos cuidados e responsabilidades rituais com a casa.

feminino possuía o dom da vida, concluindo “*sem a mulher não se cria. Mesmo meu cavalo sendo muito machista, é esse corpo machista que me recebe. Logo eu que sou tudo o que ele não queria ser*”.

CONSIDERAÇÕES E APONTAMENTOS

A crítica feminista é válida para pensarmos como as dicotomias se constroem diante da percepção das diferenças entre os gêneros, com uma consequente naturalização da mesma. Aspectos como sujeito, mente, razão, objetividade, transcendência, cultura foram historicamente associados a atributos *masculinos*, ao passo que, em uma hierarquia menor, objeto, corpo, emoção, subjetividade, imanência, natureza foram ligados ao *feminino* (Sadenberg, 2002; Lloyd, 1996). Há, de certa forma, uma lógica binária, na Umbanda Esotérica, que se baseia em pares de opostos, aproximando o masculino ao espírito e o *feminino* e a mulher à natureza e “na terminologia de Linnaeus, uma característica feminina (a mama lactente) liga os seres humanos aos brutos, enquanto uma característica tradicionalmente masculina (razão) marca a sua separação” (Schienbinger, 1996, p. 144). Rohden (2008) aponta que afirmar a influência dos ciclos reprodutivos em relação ao comportamento e a psique *feminina* é algo que também aconteceu no século XIX com o desenvolvimento da ginecologia e que essas são ideias que ainda encontra reverberações hoje, existindo um genderezição dos hormônios e os associando a corpos específicos. Ou seja, ocorre uma essencialização das diferenças entre homens e mulheres. Devido ao fato de o cérebro ter a alcunha de um órgão hierarquicamente superior e local primordial do “eu”, explicar diferenças de gênero vinculadas a ele é bastante significativo e reforçam uma ideia de instabilidade feminina, como nos diz Fine (2010, p. 25)

Não se fala exatamente em inferioridade feminina, mas em características particulares e diferenças psicológicas, intelectuais e de comportamento, entre homens e mulheres. Independente da teoria científica vigente no momento – sejam diferenças anatômicas do

cérebro, como o tamanho do corpo caloso, ou diferenças neuroquímicas, como a atuação dos hormônios no cérebro- a mensagem é a mesma: “cérebro de homens e de mulheres diferem de modos que importam.

Entretanto, mesmo considerando essas críticas pertinentes como antropóloga, feminista e também umbandista, entendo que minhas *irmãs* e *irmãos-de-santé*, assim como, as entidades me mostraram uma complexificação da questão. As *polaridades feminina* e *masculina* não são dualidades fixas nem dizem respeito ao corpo físico, como me alertou o Preto Velho chefe do terreiro, Sr. Arruda, dizendo: “*preste atenção... não é o corpo... feminino e masculino não é homem e mulher*”. Os corpos são compostos pelas duas forças e, nas palavras do iniciado Ot., “*o sim e o não não existem... os opostos sempre acabam se encontrando*”. Assim, elas não são forças concorrentes que se anulam, mas só se apresentam na coexistência e na relação diante, junto e dentro uma da outra, exaltando sua diferença e complementariedade. Com isso, a *corrente elétrica* e *eletromagnética* instaurada a partir dos polos *feminino* e *masculino* que percorre o terreiro durante os rituais, pode eventualmente, de acordo com a percepção dos guias chefes, colocar médiuns homens no *lado feminino* e médiuns mulheres no *lado masculino*, o que ressalta a importância da composição de forças que transcende a biologia dos corpos. Dessa maneira, “o ponto é que dentro do panteão de matriz africana a relação binária entre *feminino* e *masculino* mostra-se profundamente múltipla” (Flores, 2018, p. 145). A *energia feminina*, que, em certos contextos, representa tanta vulnerabilidade, sensibilidade e risco, é, ao mesmo tempo, uma grande força e potência. A depender do entendimento e das construções sobre as diferenças corporais de homens e mulheres, diferenças sexuais, de gênero e energéticas, existe um agenciamento circunstancial e caso-a-caso das posições rituais.

REFERÊNCIAS

Adler, Margot (2006). *Drawing down the moon: witches, druids, goddess-worshippers, and other pagans in america today (5th ed)*. New York: Penguin.

Bastide, Roger (2001). *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.

Barbosa Neto, Edgar R. (2012a). O quem das coisas: etnografia e feitiçaria em les mots, la mort, les sorts. *Horizontes Antropológicos*, 18(37), 235-260.

Barbosa Neto, Edgar R. (2012b). *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

Birman, Patrícia (2005). Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos Feministas*, 13(2), 403-414.

Brito, Lucas G. (2017). A vibração dos corpos: notas sobre uma teoria umbandista do intercâmbio mediúnico-energético. *Religião e Sociedade*, 37(3), 173-197.

Caputo, Stela G. (2012). *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas.

Chiesa, Gustavo R. (2014). Ectoplasma: borrando as fronteiras entre matéria e espírito. *Anais da Reunião Brasileira de Antropologia*, Natal, RN, Brasil, 29a.

Cordovil, Daniela (2016). Espiritualidades feministas: relações de gênero e padrões de família entre adeptos da wicca e do candomblé no Brasil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 110, 117-140.

Cordovil, Daniela & Castro, Luis P. S. (2018). Espíritos de Índios na Umbanda Esotérica: uma complexa teia de representações. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, 9(1), 167-187.

Damasceno, Luisa M. (2017). *Linhas, tramas e caminhos: seguindo os movimentos de um candomblé do Recôncavo da Bahia*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, Brasil.

Douglas, Mary (1976). *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.

Druet, Anna (2017). How did menstruation become taboo? A look at the historical roots and theories behind menstrual stigma. *Hello Clue*. Recuperado em 4 outubro, 2020 de: <https://helloclue.com/articles/culture/how-did-menstruation-become-taboo>.

Favret-Saada, Janne (2005). Ser afetado. *Cadernos de campo*, 13(1), 155-161.

Fine, Cordelia (2010). *Delusions of gender: the real science behind sex differences*. London: Icon Books.

Flores, Luiza D. (2018). *Ocupar: composições e resistências quilombolas*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

França, Bianca Z. (2021). *A Umbanda é para todos, mas nem todos são para a Umbanda: multiplicidade, pluralismo religioso e gênero em um terreiro de Umbanda Esotérica*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

Gama, Lígia B. (2009). *Kosi ejé kosi orixá: simbolismo e representações do sangue no candomblé*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil.

Giumbelli, Emerson (2002). Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In Vander G. Silva (Org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira* (pp. 183-217). São Paulo: Summus.

Goldman, Marcio (2005). Formas do saber e modos do ser observações sobre multiplicidade e ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade*, 25(2), 102-120.

Guerriero, Silas (2006). *Novos movimentos religiosos - o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas.

Haraway, Donna (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5, 7-41.

Hutton, Ronald (1995). *The triumph of the moon: a history of modern pagan witchcraft*. Oxford Paperbacks: New Ed Edition.

Johson, Paul C. (2002). *Secrets, gossip, and gods: the transformation of brazilian candomble*. Oxford: Oxford University Press.

Laqueur, Thomas (2001). *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos à Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Laqueur, Thomas (1992). *La fabrique du sexe*. Paris: Gallimard.

Latour, Bruno (2005). *Reassembling the social: na introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press.

Laurant, Jean-P. (1995). *O esoterismo*. São Paulo: Paulus.

Lépine, Claude (2004). Análise formal do panteão nagô. In: Carlos E. M. Moura (Org.). *Culto aos Orixás, Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-brasileiras* (pp. 21-78). Rio de Janeiro: Pallas.

Lloyd, Genevieve (1966). Reason, science and the domination of matter. In Evelyn F. Keller & Helen E. Longino (Eds.). *Feminism & Science* (pp. 41-53). Oxford: Oxford Univ. Press.

Matta e Silva, Woodrow W. (2011). *Umbanda e o poder da mediunidade* (3a ed). São Paulo: Ícone.

Melo, Erisvelton S. & Canto, Marcos A. (2007). Estar de “Bagé”: impureza e poder da mulher. *Anais do Simpósio Internacional de Ciências das Religiões*. João Pessoa, PB, Brasil.

Morais, Mariana. R. (2010). *Nas teias do sagrado: registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Espaço Ampliar.

Napoleão, Eduardo (2011). *Vocabulário Yorubá*. Rio de Janeiro: Pallas.

Oliveira, José H. M. (2017). *A escrita do sagrado na literatura umbandista: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

Peixoto, André L. S. (2015). *Umbanda Esotérica em Brasília: notas iniciáticas de um terreiro*. Monografia, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.

Prieto, Claudiney (2012). *Wicca: a religião da Deusa*. São Paulo: Alfabeto.

Rocha, Sanara S. (2018). No Candomblé, mulher é troca: a tradição reinventada. *Anais do Congresso Internacional Sobre Culturas, Memória e Sensibilidade: cenários da experiência cultural contemporânea*. Cachoeira, BA, Brasil, IV.

Rohden, Fabiola (2008). O império dos hormônios e a construção da diferença entre os sexos. *História, Ciências, Saúde*, 15, 133-152.

Sardenberg, Cecilia M. B. (2002). Da crítica feminista à ciência a uma ciência feminista. In Ana A. A. Costa & Cecilia M. B. Sardenberg (Orgs.). *Feminismo, ciência e tecnologia* (pp. 89-120). Salvador: REDOR/NEIM-FFCH/UFBA.

Schienbinger, Londa (1996). Why Mammals are called mammals: gender politics in eighteenth century natural history. In Evelyn F. Keller & Helen E. Longino (Eds.). *Feminism & Science* (pp. 137-153). Oxford: Oxford Univ. Press.

Silva, Vagner G. (2006). *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP.

Simas, Luiz. R. & Rufino, Luiz (2018). *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula.

Strathern, Marilyn (2004). *Partial connections*. New York: Altamira.

CORPO ABERTO: NOTAS SOBRE O ENCONTRO ENTRE GÊNERO, DISCURSO RELIGIOSO E CIENTÍFICO EM UM TERREIRO DE UMBANDA ESOTÉRICA EM BELO HORIZONTE

Resumo

O presente artigo compõe um trabalho etnográfico mais amplo, resultado da pesquisa referente à dissertação de mestrado da autora, buscando uma reflexão acerca da organização ritual baseada no gênero, à luz da percepção nativa sobre a dualidade feminina e masculina, presente em um terreiro de Umbanda Esotérica na cidade de Belo Horizonte. Essa dualidade está intimamente relacionada à noção de pessoa, aos fundamentos doutrinários, mágicos e à própria cosmologia desta linha da Umbanda. Um discurso com ares científico permeia as explicações relativas às diferenças de gênero, hormonais, comportamentais, físicas e energéticas entre homens e mulheres e suas funções rituais específicas, sendo, no contexto da multiplicidade religiosa presente no terreiro, uma forte influência e tendência de princípios teosóficos e esotéricos. Assim, a pessoa umbandista também é fractal, não existindo um homem ou mulher per se, uma vez que um gênero também contém seu oposto, revelando uma natureza complementar e andrógena.

Palavras-chave

Umbanda. Gênero. Corpo.

CUERPO ABIERTO: APUNTES SOBRE EL ENCUENTRO ENTRE GÉNERO, DISCURSO RELIGIOSO Y CIENTÍFICO EN UN TERREIRO ESOTÉRICO DE UMBANDA EN BELO HORIZONTE

Resumen

El presente artículo forma parte de un trabajo etnográfico más amplio, resultado de la investigación para la tesis de maestría de la autora, que busca una reflexión sobre la organización ritual basada en el género, a la luz de la percepción nativa sobre la dualidad femenina y masculina presente en un terreiro esotérico umbanda de la ciudad de Belo Horizonte. Esta dualidad está íntimamente relacionada con la noción de persona, con los fundamentos doctrinales, mágicos y con la propia cosmología de esta línea de Umbanda. Un discurso con aires científicos impregna las explicaciones relativas a las diferencias de género, hormonales, conductuales, físicas y energéticas entre hombres y mujeres y sus funciones rituales específicas, siendo, en el contexto de la multiplicidad religiosa presente en el terreiro, una fuerte influencia y tendencia de los principios teosóficos y esotéricos. Así, la persona umbandista también es fractal, no existiendo un hombre o una mujer per se, ya que un género también contiene su opuesto, revelando una naturaleza complementaria y andrógina.

Palabras clave

Umbanda. El género. Cuerpo.

OPEN BODY: NOTES ON THE ENCOUNTER BETWEEN GENDER, RELIGIOUS AND SCIENTIFIC DISCOURSE IN AN ESOTERIC UMBANDA TERREIRO IN BELO HORIZONTE

Abstract

The present article is part of a larger ethnographic work, a result of the research for the author's Master's thesis. It seeks a reflection about the ritual organization based on gender, in the light of the native perception about the feminine and masculine duality present in an esoteric Umbanda terreiro in the city of Belo Horizonte. This duality is intimately related to the notion of person, the doctrinal and magical foundations, and the cosmology itself of this line of Umbanda. A discourse with scientific airs permeates the explanations regarding gender, hormonal, behavioral, physical and energetic differences between men and women and their specific ritual functions, being, in the context of the religious multiplicity present in the terreiro, a strong influence and tendency of theosophical and esoteric principles. Thus, the umbandista person is also fractal, not existing a man or woman per se, since a gender also contains its opposite, revealing a complementary and androgynous nature.

Keywords

Umbanda. Gender. Body.

CONTRIBUIÇÃO

Bianca Zacarias França

A autora declara ser a única responsável por todas as fases envolvendo a elaboração desta contribuição.

CONFLITOS DE INTERESSE

A autora declara não haver conflitos de interesse.

PROCEDIMENTOS ÉTICOS

A autora declara que foram observados os princípios e preceitos éticos que norteiam a pesquisa com seres humanos no estudo que serviu de base para a elaboração desta contribuição.

AGRADECIMENTOS

A autora agradece à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelos recursos que viabilizaram o estudo a partir do qual os dados desta contribuição foram obtidos.

COMO CITAR

França, Bianca Z. (2022). Corpo aberto: notas sobre o encontro entre gênero, discurso religioso e científico em um terreiro de umbanda esotérica em Belo Horizonte. *Farol – Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade*, 9(24), 204-231.